LIBRARIUS

UTOPÍA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 18. Nº 61 (ABRIL-JUNIO, 2013) PP. 97 - 110
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA – FACES – UNIVERSIDADDEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Antonio PÉREZ-ESTÉVEZ. ***Hermenêutica Dialógica***. Traduçao de Antonio Sidekum. Editora Nova Harmonia, Nova Petrópolis, Brasil, 2013, 302pp.

Gloria COMESAÑA SANTALICES. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

O filósofo da escuta

Antonio Pérez Estévez passou boa parte de sua vida conhecendo outras culturas, algumas totalmente distintas da sua, e dialogando com elas. Não deve, pois, estranhar-nos que, a partir dos anos noventa do século passado, sua obra se volte particularmente para este tema, tratando-o desde a perspectiva de alguns de seus pensadores favoritos, mas, também, como um autêntico pensador que era desenvolvendo seu próprio pensamento, continua e perseverantemente, como alguém que tece uma tapeçaria, tratando de tirar para reluzir todos os aspectos que o tema do diálogo encerra.

O diálogo do qual nos fala Pérez Estévez não é o platônico nem o gadameriano, nem o diálogo hermenêutico, muito menos o diálogo lógico. Do que se trata aqui é do *diálogo intercultural,* o qual, em suas próprias palavras, "remete ao mais difícil e modelar dos diálogos: o diálogo entre duas pessoas pertencentes a duas culturas distintas, nas quais, o Outro em sua alteridade, inclusive em sua máxima alteridade, deve ocupar lugar preferencial".

Reiteramos, pois, que não nos surpreende que este um dos últimos livros do nosso autor, aborde esta temática. De fato, consideramos que tudo no seu percurso intelectual, e inclusive no seu percurso vital, levou Pérez Estévez a refletir sobre o diálogo. Com efeito, desde sua Tese de doutorado *O conceito de matéria no começo da Escola franciscana de Paris*, até seus livros *El individuo y la feminidad*[1] *e Religión moral y política*[2], passando por *La Materia, de Avicena a la Escuela franciscana*[3] e levando em consideração seus numerosos artigos, nos mostram um pensador preocupado com o estudo e a defesa do individual frente ao universal que o encerra, limita e, finalmente, o anula. O que lhe inquieta, tal como um Kierkagaard contemporâneo, mas sem os dramatismos do outro, é a forma pela qual os Estados, os poderes, as ideologias ou os costumes, acabam por sobrecarregar o particular com suas iniciativas, sua riqueza subjetiva e sua imaginação. Em outras palavras, Pérez Estévez constantemente defendeu o mundo dos sentimentos e emoções, que são sempre particulares, frente a uma racionalidade fria e abstrata que pretende ditar suas leis desvalorizando os outros aspectos da personalidade de cada um.

Mas não se trata para Pérez Estévez de cair no individualismo, nem se trata de defender posturas egocêntricas, egoístas, onde o eu seria o eixo em torno do qual gira o resto. Porque nesta defesa da individualidade, que ele faz, o eu vem acompanhado pelo tu, e a posição do sujeito é na realidade uma posição rotativa, na qual este se deixa objetivar, é para permitir que o outro lhe fale, para escutar a voz do outro que previamente o escutou. Por outro lado, os que dialogam são não apenas as individualidades, mas a partir delas, as culturas. Por isso mesmo, no artigo "*Diálogo e alteridade. Do diálogo lógico ao diálogo existencial*" fala do diálogo existencial em oposição ao diálogo platônico, sendo este texto de 1994, num outro texto, escrito cinco anos depois "*Diálogo Intercultural*", no qual separa o diálogo lógico platônico e o hermenêutico de Gadamer daquilo que ele realmente entende por diálogo, se refere a este último como *intercultural* em lugar de chamá-lo e*xistencial*. Mesmo que o autor não

1 Pérez-Estévez, Antonio: *El Individuo y la Feminidad*. Ediluz, Maracaibo, 1976.

2 Pérez-Estévez, Antonio: *Religión, Moral y Política*. Ediluz, Maracaibo, 1991.

3 Pérez-Estévez, Antonio: *La Materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EDILUZ, Maracaibo, 1998.

explique no primeiro caso, o porquê da denominação existencial é óbvio que não está fazendo profissão de existencialismo, uma vez que se mostra crítico de autores considerados tais, como Sartre[4] ou Heidegger, mas que, em nossa opinião, está opondo o existencial como respeito ao particular, ao essencial que teria melhor a ver com esses diálogos platônicos de busca da verdade absoluta, ou com os diálogos hermenêuticos que acabariam sendo também formas de busca de verdades determinadas e não diálogos reais entre duas ou mais pessoas.

A voz de Pérez Estévez ressoa nestes textos, leio-o como se lhe escutasse falar. Isto que afirmo, contradiz as ideias de Gadamer sobre a preponderância da relação leitor-texto no diálogo hermenêutico, pois o texto, não seu autor, volta para a vida pela magia da leitura feita pelo leitor. Por isso, diz Pérez Estévez que, e começa citando Gadamer, "O texto *"não quer ser entendido como manifestação vital"*[20] e, portanto, não fala pela boca de seu autor, que já está morto ou distante, mas que fala pela única pessoa presente, a saber, pelo leitor que, além disso, é intérprete. Pela magia do leitor intérprete essa escrita morta recobra vida e recupera sentido".

Porém, se para mim, e quem sabe para muitos/as que o conhecemos mais proximamente, Pérez Estévez segue falando com muita força nesses textos, isso talvez se deva precisamente ao fato de que o conhecemos e temos profundos sentimentos de amizade, admiração e respeito para com ele e sua obra, mas, provavelmente, também ao fato de que seus escritos estão despojados desse academicismo que obriga a quem investiga a expressar-se de uma maneira forçada e estereotipada. Mesmo tendo que respeitar as normas impostas pela investigação acadêmica, a voz de Pérez Estévez se escuta através de suas obras, porque ele soube escrever de forma vivida, trazer a vida para a filosofía. E, desse modo seguramente será percebido dentro de muitos anos, ou, inclusive, agora pelos que não o conheceram, porque este pensador vivia a filosofia e escrevia sobre o que acreditava, ou dialogava para "ajustar" a seu pensamento aquilo com o que não concordava, ou, para corrigi-lo e libertar disso aos que o lessem.

Neste livro dedicado a estudar o diálogo, e construído por oito artigos publicados em diversas revistas, Pérez Estévez enfrenta Platão, Gadamer e, num último texto, Habermas, para desentranhar o conceito que cada um deles tem acerca do que é um diálogo, e mostrar que não existe em nenhum desses casos autêntico diálogo, mas monólogos, discursos de uma só pessoa, nos quais se imita a conversação de duas ou mais pessoas, com o fim, no caso de Platão, a alcançar a verdade absoluta, quer dizer, única, que é a do "mundo das ideias". Mas estes monólogos que imitam a conversação real entre duas ou mais pessoas, o que fazem é objetivar o diálogo, congelá-lo num passado concreto e já concluído, sobre o qual podemos retornar a refazê-lo segundo nosso gosto, sem cessar. E se isto é assim, é porque para Platão não interessava o intercâmbio vivencial entre as pessoas, mas somente argumentar, valendo-se de personagens que aplicam seu "método ou caminho - de síntese e análise, de Subida e Descida-que avança por meio de um processo racional discursivo até conduzir a mente humana para a "realidade absoluta das ideias" nas quais se encontra segundo Platão, a verdade absoluta". Por isso, para Platão, o intercâmbio silencioso que se produz em nossa mente quando refletimos, é também um diálogo, mesmo que não exista mais que uma pessoa, quer dizer, cada um/a de nós.

E mesmo que neste texto que apresentamos não exista mais do que dois artigos sobre Platão: "Diálogo e alteridade: do diálogo lógico ao diálogo existencial", e "Diálogo, alteridade e verdade em Platão," a referência ao peculiar estilo do diálogo platônico, que na verdade é um monólogo, encontram-se nos outros seis artigos. Dois deles analisam o pensamento hermenêutico de Gadamer: "O diálogo como leitura em Gadamer" e "Fusão de horizontes em Gadamer".

Também aqui nos mostra Pérez Estévez que o diálogo que a hermenêutica gadameriana propõe entre o leitor e o texto, não é um autêntico diálogo, uma vez que se considera que ler é o intercâmbio entre o leitor particular em cada caso, e o texto, no qual não fala o autor, cuja intenção original não pode ser captada jamais. De modo que o interlocutor real do leitor é o texto, que, "não quer ser entendido como manifestação vital e, portanto, não

4 Pelo menos do Sartre da Teoria do olhar.

fala pela boca de seu autor, que já morreu ou está distante, mas que fala pela única pessoa viva e presente, a saber, pelo leitor que, além disso, é intérprete". Como pela arte da magia, a leitura realizada por uma pessoa, traz de novo para a vida o que já estava morto na escritura, e lhe outorga um novo sentido cada vez que volta a lê-lo. Esta é a razão pela qual a leitura hermenêutica sempre estará aberta, incompleta. Mas, além disso, aqui, como já dissemos antes a respeito de Platão, também o diálogo é, na realidade, um monólogo, pois, nesta maneira de interpretar o diálogo, "o tu, que é um texto, deixa de ser um tu pessoal, vivo e concreto, com uma particular maneira de abrir-se ao mundo, e se converte num tu ou uma alteridade genérica e morta, que ultrapassa as coordenadas espaço-temporais de sua origem e de seu autor".

E mesmo que Gadamer insista que o texto interpela o leitor, e existe uma lógica da pergunta que implica que o leitor deve abrir-se diante do texto, estar em escuta, e reconhecer diante dele seu não saber, sua deficiência que impulsiona para perguntar, de fato, no qual está escrito não é um autor determinado quem fala, mas a linguagem, que se liberta em relação à sua realização. De modo que, conclui Pérez Estévez, na verdade aqui não existem dois interlocutores dialogando, mas um só, que é o leitor, o qual, por sua vez que faz falar o texto, para a tradição, fazendo-lhe as perguntas adequadas, é o que escuta, mas escuta a um tu que não é uma pessoa viva, que tenha juntado a ele e, sim, um outro genérico, sem identidade pessoal.

No artigo "A ação comunicativa de Habermas como diálogo racional", Pérez Estévez mostra como Habermas, mesmo denunciando o desvio da razão moderna para a dominação, o objetivismo e o cognitivo-descritivo podem redimir-se, porque contém em si também um elemento emancipador, um elemento que implica que, "debaixo dessa razão cognitivo-instrumental, se oculta a razão crítica, capaz de pôr em tela de juízo os fins e os meios propostos por essa mesma razão cognitivo-instrumental".

E esta razão crítica que Habermas denomina de "ação comunicativa", mediante a qual a linguagem, cuja função originária é a de poder entender-nos, permitir nos relacionarmos é, na verdade uma razão intersubjetiva, mediante a qual, duas ou mais pessoas, aceitam pôr à prova suas ideias, opiniões, valores, etc., argumentando e, finalmente, aceitando que o melhor argumento se imponha. De modo que, nos fala Pérez Estévez: "A razão comunicativa se encarna em dois ou mais sujeitos que conversam para entender-se e chegar a um acordo na base de argumentos, seja sobre a verdade de uma proposição que descreve algo do mundo objetivo, (…) seja sobre uma ação para realizar de comum acordo ou (…) alguma norma ou conduta que se pôs em tela de juízo. Esta razão comunicativa é a razão de sujeitos concretos pertencentes a um mundo de vida que condiciona e serve de fundo ao acordo possível e provável".

Esta razão comunicativa habermasiana, parece ao nosso autor a concepção do diálogo feito por Platão em sua juventude, no *Critón.* Sem embargo, enquanto que para Platão, a finalidade deste suposto diálogo é a de preparar a mente para aceitar o melhor argumento que expressa a Verdade, que já se encontra no mundo das ideias, no caso de Habermas, a verdade de uma proposição é sempre uma verdade humana, que resulta de um processo de diálogo intersubjetivo, no qual prevalece sempre a proposta falada e defendida com o melhor argumento. E, no entanto, a razão crítica da qual fala Habermas, é, na perspectiva de Pérez Estévez, uma razão humilde e dessublimada, terrestre, segue sendo segundo ele, herdeira da razão moderna, a qual realmente não ameaça. E isto porque, Habermas, pensa que o objetivo fundamental da razão é lograr o acordo mediante os atos de fala, assume que as outras finalidades da razão: a dominação e o cumprimento da função cognitivo-instrumental se derivam secundariamente da primeira. De modo que, "A crítica de Habermas à racionalidade moderna, é, em consequência, uma crítica de dentro, sem a menor intenção de ultrapassar o campo da razão para invadir o campo da irracionalidade como fizeram Nietzsche e, que tendo seguido suas trilhas por Heidegger, Derrida, Bataille ou Foucault".

A ideia de Habermas é, como diz Pérez Estévez, aperfeiçoar mediante o diálogo as sociedades democráticas, de modo que sejam mais racionais e por isso, mais livres. Aqui, certamente, se dá um diálogo entre pessoas concretas e particulares, que devem entrar para dialogar com a disposição de aceitar que sua postura seja criticada e discutida, sem coações de nenhuma classe, para, finalmente chegar a um acordo. Com tudo isso, sem embargo, Habermas, segundo Pérez Estévez, se mantém na velha posição da razão ocidental, recordando-lhe sua postura a dos medievais que se reuniam nas Universidades para enfrentar-se nas famosas questões disputadas. O que se esconde por detrás de tudo isto é a ideia de que a razão humana é única, de modo que quaisquer seres humanos, me-

diante a linguagem e a conversação, posto que a razão seja uma só, possam sempre chegar a um acordo, apesar de interesses e tradições distintas ou pertencerem a grupos sociais diferentes. Posto isto assim, enquanto o racional nos une, o corpóreo, submetido à condições espaço-temporais diversas para interesses egoístas, vem a ser o que nos individualiza, mas por sua vez nos afasta e separa, quer dizer, é a causa das dificuldades. Deste modo, o dualismo alma-corpo ou razão-matéria, se mantém, tal como em Platão, em Descartes ou em Kant, na ação comunicativa habermasiana.

Por outra parte, Pérez Estévez recorda-nos que, as condições exigidas por Habermas para a ação comunicativa estão muito longe para concretizar-se na realidade, mesmo que os que dialogam tentem alcançá-las. E conclui com uma nota de pessimismo, ou realismo talvez, pelo fato de que as condições reais nas quais se encontra a maioria dos indivíduos e distam tanto das propostas ideais apresentadas por Habermas, não se pode esperar que esta forma de diálogo, que é a ação comunicativa, permita um autêntico diálogo intercultural. Pois, com efeito, assinala: "Quando alguns ou muitos dos possíveis participantes desse diálogo intercultural estão acossados pelas condições mais inumanas da miséria, nas quais é quase impossível exercer outra liberdade que não seja a de lutar para continuar sobrevivendo e mal vivendo, é difícil imaginar como podem ter disposição alguma para argumentar e para alcançar acordos razoáveis e racionais". De modo que o âmbito no qual poderia funcionar a proposta habermasiana se limita para Pérez Estévez ao âmbito "da tradição racionalista ocidental, democrático-liberal".

Por último, nos referiremos ao artigo intitulado "Diálogo intercultural", que nos parece ser o mais importante de todo o livro, porque, além de recolher e resumir tudo o que foi dito nos artigos já mencionados, expõe em detalhe o conceito que nosso autor tem do diálogo, e o que espera dele. O artigo começa com uma referência histórica, mostrando-nos a preocupação do autor pelo conceito de diálogo, fundamentalmente em Platão, desenvolvido nos dois artigos que este livro contém sobre o diálogo platônico, mas também na hermenêutica, pois já havia escrito igualmente: "Hermenêutica, diálogo e alteridade" nos *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. Salamanca, XIX, 1992, pp. 241-253. Sem embargo, é o convite recebido pela Universidade de Bamberg, na Alemanha, para participar na investigação: *Paz Criativa a partir do Encontro de Culturas do Mundo,* em cujo contexto conhece professores vindos de países centro africanos e da Índia, (país em que participou logo num Congresso intercultural) e nos anos em que viveu na América Latina induzindo-o a aprofundar-se no tema, procurando agora desenvolver sua própria ideia do diálogo, a qual vai qualificar como *diálogo intercultural*, detalhando os momentos ou condições que o diálogo deve ter. Deste modo, assinala na Introdução ao artigo que mencionamos: "Nesta *Introdução* farei um resumo crítico de dois modelos de diálogo que tiveram fundamental influência na cultura ocidental, o platônico e o hermenêutico, e passo, depois, nos *Pressupostos* e *Momentos do diálogo*, a expor minha própria teoria do diálogo a partir da experiência repetida de diálogos entre pessoas da mesma e de distintas culturas".

Nos Pressupostos do diálogo intercultural, Pérez Estévez insiste que nesse diálogo intervém multiplicidade de pessoas e de mundos, pessoas concretas que pertencem a mundos diversos, com seus diferentes valores e pré-conceitos. Insiste em assinalar o fato de que, para haver diálogo tem que intervir ao menos duas pessoas, um eu e um tu, o outro e eu, que devemos participar do diálogo conjuntamente, construindo-o em igualdade de condições.

Isso implica também numa disposição para compreender e aceitar o outro distinto, a qual não é semelhante em todas as culturas ou mundos, como nosso autor os denomina. E aqui insiste num tema que lhe é caro, e que desenvolveu ao longo de toda sua obra. O que marca mais profundamente nossa distinção é nosso corpo, que por sua vez, nos permite realizar-nos no mundo, nos impõe limites, particularmente esses que recebemos do mundo concreto no qual temos crescido. Poderia talvez pensar-se que nosso autor, com esta postura, nega a importância ou a necessidade da razão nesse encontro de pessoas e na formulação dos mundos dos que procedem. Nossa particular leitura nos leva a pensar que não se trata de negar a razão, mas de colocá-la no seu devido lugar, devolvendo ao corpo e ao nosso ser concreto seus direitos em igualdade de condições. E, por isso, afirma em seguida: "O diálogo intercultural é constituído pelo encontro de várias pessoas e de vários mundos com a finalidade de comunicar-se mutuamente e de conversar. De conversar, sim, para volver-se ao outro -*cum vertere*- para que juntos construamos um mundo novo comum, que nos compreenda e nos abarque, e no qual possamos compreender um ao outro".

Os momentos essenciais do diálogo, segundo nosso autor, são a fala e a escuta. E aqui entramos no que nos parece o grande aporte da

interpretação que é o do diálogo autêntico feito pelo nosso pensador. Porque não se trata para ele de que são necessárias duas ou mais pessoas para que haja diálogo, mas de que estas pessoas alternem seus papéis, saibam passar do eu que fala ao tu que escuta. "O Eu que fala deverá saber mudar-se no tu que escuta. Cada pessoa que dialoga deve duplicar-se tanto no papel do eu que fala e que oferece seu mundo ao outro como no papel daquele que escuta e permite que o mundo do outro o invada para compreendê-lo," assim nos diz. E isto, claramente é algo muito difícil na cultura ocidental, que é objetivante e tende para objetivar tudo aquilo com que se confronta, incluídas as pessoas ou as culturas.

A escuta se torna impossível se o eu que fala estiver imbuído de sua superioridade ou suposta plenitude, seja como pessoa, seja como membro de uma cultura, em cujo caso seria a cultura a que se apresentaria como superior e plena, com todas as respostas, dotada de todas as verdades, ou o que é pior, da Verdade. Esta pretensão é essencialmente absurda, sobretudo à luz da finitude e incompletitude da nossa realidade, o qual deveria tornar evidente o ridículo da posição de prepotência. A prepotência cultural é igualmente absurda, nos diz Pérez Estévez, pois toda cultura é obra de seres humanos finitos, de modo que, não só comporta valores positivos e negativos, mas que é apenas uma maneira parcial de expressar a possibilidade de ser como humanos/as, uma maneira finita de viver e de nos relacionarmos com o que nos rodeia.

Precisa-se, pois, para um autêntico diálogo, ser consciente das próprias carências, e, por isso, estar em posição de abertura para as outras pessoas e as outras culturas, de modo que possamos nos completar e apreender dos demais e das culturas distintas da nossa. Aqui, nosso autor sublinha que nem todas as culturas tem a disposição de dialogar com as que lhe são estranhas, ou em todo caso distintas, e incrimina, com um luxo de exemplos, a cultura ocidental, absolutamente segura de sua perfeição, assumindo ter algo assim como um mandato superior para dominar as demais culturas e modelá-las à sua imagem. Isto, certamente, faz com que os membros desta cultura tenham dificuldade em colocar-se no lugar do outro, escutá-lo e ver o que podem apreender de sua pessoa e de sua cultura. Sem embargo, acrescenta, com uma nota de otimismo: "Todo ser humano, - uns com maior facilidade que outros- em função de sua liberdade racional e apesar de seus condicionamentos e preconceitos culturais, pode sair ao encontro de outros seres humanos e construir, com eles, um verdadeiro diálogo o que entranha construir um novo mundo comum a todos os dialogantes".

Detendo-se agora nos momentos do diálogo, o falar e o escutar, faz todo um interessante e crítico percurso pela história da cultura ocidental, a qual como o mais parecido àquilo que ele está expondo, distingue simplesmente no diálogo, o perguntar e o responder, nos quais se trata sempre de um eu que pergunta e um eu que responde, em geral sem escutar o outro, pois, enquanto o outro expressa sua posição, em lugar de escutá-lo, quem vai responder se encontra quase sempre elaborando mentalmente sua própria resposta, com o qual acaba produzindo-se o que muito acertadamente foi denominado de um diálogo de surdos.

A cultura ocidental é, pois, desde o começo, uma cultura do culto à palavra, inclusive à Palavra com maiúsculas, como ocorre no cristianismo. Assim, pois, nos diz e cedemos à tentação de transcrevê-lo por extenso: "A palavra, a linguagem, a fala é, desde o inicio mesmo da cultura judaico-cristã, a expressão do poder e do domínio. O Cristianismo acolheu essa tradição do poder imerso na palavra, para fazer com que fale só quem tem autoridade e poder. De fato, Deus, no Antigo Testamento, falava e os homens, como escravos, o escutavam. Na Igreja, dirá Paulo de Tarso, devem falar e ensinar somente os presbíteros e os varões com capacidade de fazê-lo; mas às mulheres, sempre submetidas ao poder do varão, não lhes é permitido ensinar, nem dominar o varão, mas elas devem calar e escutar com a cabeça coberta e em silêncio". E acrescenta que, para a estrutura fortemente hierarquizada da Igreja, alguns teólogos alemães da metade do século XX a denominaram de "a Igreja que fala", em oposição à " Igreja que escuta", composta por todos aqueles e aquelas, sobretudo, assinalamos nós, que devem calar e escutar em silêncio.

E, recorrendo à tradição Judaico-cristã, assim como ao latim e ao grego, que veiculavam conceitos e costumes de suas respectivas culturas, nos mostram como escutar em todos esses casos é visto como um sinal de submissão, de vassalagem, de passividade. Isto se vê também na palavra *escutar* em castelhano, no *listen* inglês e o alemão *hören.* Por outro lado, assinala que, dada a igual importância dos dois momentos do diálogo, o falar e o escutar, que ambos são essenciais, uma vez que o momento da escuta é percebido como o momento da subordinação, ou melhor, da humildade, da aber-

tura ao outro, nossa cultura ocidental é pouco dotada para isso, já que é uma cultura "visual de dominação".

De modo que encontramos em nossa cultura, em lugar de um diálogo autêntico, com dois "monólogos paralelos sem que ninguém seja capaz de aceitar sua própria limitação ou carência e se disponha a dar-lhe cabimento e para escutar o outro". E desenvolve em seguida com muito detalhe o que seria na verdade uma atitude de abertura e escuta da alteridade, que se expressaria numa atitude que ele qualifica de feminina: "Escutar é a mais profunda maneira de abrir-se ontologicamente à alteridade que nos invade com suas palavras. Esta especial maneira de abrir-se entranha a atitude feminina de sentir a concavidade limitante e a necessidade de abraçar a chegada do outro. O aberto apresenta-se a nós como uma superfície irregular, imperfeita, com entrantes e concavidades, com fissuras, portas ou janelas que o fazem conectar-se com o mundo exterior estranho, outro; o fechado, ao contrário, ele aparece-nos como o regularmente circular, sem entrantes ou concavidades, sem fissuras, sem necessidades de comunicação com o mundo exterior, estranho, com o outro. Abrir-se, escutando, significa ter a consciência da própria limitação e carência, e sentir a necessidade de acudir o outro. Fechar-se supõe dar-se conta da própria suficiência, sentir-se realizado ou redondo e não precisar do mundo alheio. Abrir-se ao outro, portanto, entranha a atitude humilde de estar consciente da própria finitude e carência, e da necessidade do outro como complemento que a plenifica. Quando escuto ao outro no diálogo, assumo a atitude humilde pela qual reconheço minha própria limitação e carência, e mostro a disposição de receber com suas palavras um mundo estranho e alheio no qual vem envolvida a alteridade".

Temos colocado propositalmente esta longa citação, porque entranha um problema, em nossa opinião, pelo qual no passado temos dialogado com nosso autor,[5] expressando-lhe nosso desacordo com sua postura acerca do feminino, que nos parece essencialista e mais bem próxima das posturas, com as que não concordamos senão parcialmente, em alguns aspectos, do feminismo da diferença. Consideramos certo o afirmar que o escutar é uma atitude "feminina", na medida em que pelos condicionamentos que recebem nas sociedades patriarcais e, na atualidade praticamente todas, as mulheres são educadas para escutar e estar atentas às necessidades do outro, deixando sempre para um lado, ou em segundo plano as suas, o qual se bem é uma atitude generosa e benévola, que facilita a convivência, também deu lugar a injustos sacrifícios das mulheres e abusos por parte dos varões ou de outras mulheres, eventualmente, que se beneficiam desta atitude.

É necessário, como faz nosso autor, proclamar que esta atitude "feminina" de abertura, de escuta, é indispensável a todos, homens e mulheres, pois trata-se de uma atitude simplesmente humana, que devemos cultivar se queremos que haja um autêntico diálogo e logremos construir um mundo melhor, no qual, como se costuma dizer caibamos todas e todos. Mas, quando começa a falar de concavidades, espaços irregulares, ou espaços circulares e fechados que pretendem ser a perfeição, discrepamos profundamente destas interpretações, que nos recordam particularmente os textos da filósofa francesa da diferença Luce Irigaray.

Voltando para a importância do momento da escuta, insiste na necessidade de aceitar a própria deficiência, correr o risco de encontrar-se invadidos pela diferença do outro para apreendê-lo e apreender de sua cultura e de sua pessoa. Isto, insiste, não será nada fácil num mundo como o ocidental, que tão bem tem sido capaz de produzir filosofias da linguagem, "jamais produziu filosofias da escuta ou do silêncio; produziu filosofias do eu e da dominação, mas foi incapaz de produzir filosofias da alteridade e da humildade". Porque escutar o outro implica ser solidário com o outro, ocupar-se dele e preocupar-se com ele.

Por última parte, o autor destaca que o *diálogo intercultural*, diferentemente do platônico ou do hermenêutico, não tem finalidade alguma que seja distinta daqueles que dialogam. Não se propõe alcançar nenhuma verdade, seja esta absoluta, ou histórica, distinta dos que dialogam, e à qual estes tivessem que submeter-se. E acrescenta: "O autêntico diálogo se origina nos seres humanos concretos, indivíduos e distintos, que dialogam e deve terminar nesses mesmos seres humanos por meio de uma melhor inter-relação, mú-

5 Véase: Comesaña Santalices, Gloria: "El individuo y la feminidad: Un libro del Dr. Pérez Estévez", *Revista de Filosofía*, Vol., 14. Centro de Estudios Filosóficos, Universidad del Zulia, Maracaibo, 1992.

tua compreensão e realização. No verdadeiro diálogo podem compartilhar-se afetos e sentimentos, podem, também, alcançar-se acordos em torno de ações, valores, e verdades. Mas tais valores e verdades não devem ser hipostasiados e constituir-se em realidades supremas e autônomas, não devem converter-se em deuses ou ídolos aos quais os dialogantes devem submeter-se necessariamente, como seus escravos, e adorá-los, quer dizer, alienar-se. Pelo contrário, esses valores e verdades compartilhados vão ajudar e servir para uma melhor compreensão entre os dialogantes e para a sua mais completa realização." Esta é, pois, a filosofia do autêntico diálogo, o *diálogo intercultural* segundo Pérez Estévez. Seria demasiado indicar que, exceto pelo detalhe que assinalamos anteriormente, estamos totalmente de acordo com ele.

E, para concluir, assinalaremos que esta obra e seu autor seguirão dialogando conosco e interpelando-nos, na medida em que, neste pensamento, encontrarmos sempre uma orientação bem fundada para movermo-nos em nosso complicado momento histórico. E com uma vantagem: Pérez Estévez nos interpela, nos fala, mas também nos ensina a escutar, e o exemplo de abertura que nos deu é autêntico, pois foi à abertura de alguém que conheceu numerosas culturas e experiências, alguém que valorizou a amizade como um dos maiores bens, alguém que se deixou polir na dor e na alegria, e que manteve até o final intacto sua criatividade e seu amor pelo trabalho bem feito e pela reflexão profunda. Com alguém assim, quer dizer, com Antonio Pérez Estévez seguiremos dialogando sem cansar-nos, graças à sua obra, e a seu exemplo como filósofo da escuta, tal como muitas e muitos de seus discípulas/os já havíamos começado a chamar-lhe desde há muito tempo.

Alessandro SERPE. ***El filósofo de la duda: Norberto Bobbio. Bosquejos de su filosofía del derecho en la cultura jurídica italiana.*** Trad. Cast., del original en inglés de Flor Ávila Hernández y Gustavo López Medina. Financiado por la Universidad de los Estudios "G. d' Annunzio de Chieti-Pescara y Universidad de los Estudios G. de Annunzio de Chieti-Pescara-Universidad Telemática "L. da Vinci". Ediciones Astro Data, Maracaibo, Venezuela, 106pp.

Carla FARALLI. Universidad de Bolonia, Italia.

El libro de Alesandro Serpe, como indica también el subtítulo, reconstruye el pensamiento de Norberto Bobbio partiendo, muy oportunamente, del contexto de la filosofía del derecho italiana del siglo pasado.

En la primera mitad del Novecientos, la filosofía dominante en Italia había sido el idealismo, representado por Benedetto Croce (1866-1952) y Giovanni Gentile (1875-1944), pero el aporte especulativo de los dos maestros del idealismo a la filosofía del derecho había sido muy limitado, porque los dos, si bien con argumentaciones diversas, tanto del derecho como de su filosofía, negaban cualquier autonomía de ambas disciplinas. Esto había producido un divorcio entre la filosofía del derecho, debido al empeño de los discípulos de Croce y Gentile por recuperar el objeto de su estudio; y, la ciencia jurídica se orientaba, repetitivamente, a seguir, el positivismo jurídico formalista de matriz alemana.

Desde los inicios de los años treinta, Bobbio, discípulo en Turín de Gioele Solari, insigne representante de la filosofía jurídica y política del momento, había tomado distancias del idealismo, pues acerca perspectivas diferentes a la italiana como la fenomenología y el existencialismo, y del positivismo jurídico formalista, al ocuparse de las teorías jurídicas, en particular, del institucionalismo.

Al final de la segunda Guerra Mundial, después de la caída del fascismo, Bobbio se hace promotor de un programa de pensamiento laico y racionalista –alternativo al espiritualismo católica y al marxismo- el neoiluminismo, que, como él mismo ha dicho, ha sido más que una filosofía.. un modo de pensar y de colocarse frente a los problemas del hombre y de su historia, compartida por estudiosos de diversa formación, como Nicolai Abbagnano, Giulio Preti, Enzo Paci, Ludovico Geymonat, unidos por un mismo sentimiento al rechazar la charlatanería filosófica y por el intento de desarrollar un trabajo cultural constructivo, que pudiera influir en aquella sociedad italiana post-bélica que requería de profundas transformaciones.

En este clima cultural de 1950, Bobbio publica un ensayo, "Scienza del diritto e análisis del linguaggio", que tendrá para los filósofos del derecho italiano el valor de un manifiesto programático. El objetivo que se declara es llamar la atención a los juristas; y, en general, de todos aquellos que se ocupan de investigaciones científicas, sobre la contribución que la nueva concepción de la ciencia, elaborada desde las más recientes perspectivas metodológicas a partir del positivismo lógico, nos ofrece para una mejor comprensión del proceso de investigación jurídica y de un nuevo y más adecuado enfoque del problema de la ciencia del derecho.

El programa propuesto por Bobbio, es el de una "reconciliación" entre ciencia y filosofía del de-

recho que para esos mismos años, también se planteaba en Italia por otros caminos, como el propuesto por la doctrina de la experiencia jurídica de Giusepe Capograssi, y que documenta Serpe en un ensayo que forma parte del apéndice.

A partir de los años Cincuenta, y también por un quinquenio, el empeño de Bobbio estuvo dirigido a elaborar y desarrollar líneas de una teoría del derecho que conjuga, con una suerte de injerto, la filosofía analítica y la doctrina pura de Kelsen, considerada capaz de obtener, en el más alto grado, la cientificación" de los estudios jurídicos, y eliminar de la investigación "los problemas científicamente indisolubles y problemas jurídicamente relevantes" que hace posible la delimitación de los problemas de conocimiento respecto de los problemas de valoración del derecho.

Son testimonios de este empeño –reconstruido en el capítulo segundo del libro de Serpe- los cursos universitarios *Teoria della norma giuridica* (1958) y *Teoria dellórdinamiento giuridico* (1960), sucesivamente reimpresos en un solo volumen, *Teoria generale del diritto* (1993), así como numerosos ensayos publicados entre 1956 y 1968, recogidos en *Studi per una teoria generale del diritto* (1969).

Pero el positivismo jurídico que se desarrolla en Italia entre los años cincuenta y sesenta, a través del encuentro fecundo entre filosofía analítica y teoría pura de Kelsen resulta sustancialmente unitario, por la influencia, además del pensamiento de Bobbio, de la llamada escuela analítica nord-occidental, que surge de las enseñanzas de Bobbio, pero que entra en crisis a fines de los años sesenta. Una fecha simbólica del inicio de tal crisis fue al año 1966, momento de la Mesa Redonda de Pavia, organizada por Bruno Leoni, que hizo posible discutir dos textos recientemente publicados: *Giusnaturalismo e positivismo giuridico* de Bobbio y *Cos´è il positivismo giuridico* de Scarpelli, obras consideradas como la síntesis de los quince años de alianza entre positivismo jurídico y filosofía analítica, pero que ya revelaban los síntomas de la crisis.

En la primera obra, Bobbio, después de haber distinguido tres aspectos del positivismo jurídico, como ideología, como teoría del derecho y como modo de aproximarse al estudio del derecho, declara su adhesión al iuspositivismo solo y en cuanto modo avalorativo y científico de aproximarse al estudio del derecho. Sin embargo, en su intervención en la Mesa Redonda de Pavia, denuncia la crisis del positivismo jurídico, también bajo este perfil, que deriva –como él mismo sostiene- de "(…) algunas convicciones que habían permitido la neta distinción entre el derecho que es y el que debe ser, y, entonces, la separación entre un derecho efectivo, dado de una vez por siempre, por así decirlo, preconstituido al jurista que lo observa; y un derecho ideal o potencial o posible que debería predominar sobre el derecho positivo sin contaminarlo". A la luz de estas reflexiones, Bobbio concluye la intervención afirmando: "asumiendo que el positivismo jurídico está en crisis, no sólo como ideología y como teoría, sino del resto tal como yo mismo ya lo había admitido, pero también como modo de aproximarse al estudio del derecho".

Y dos años más tarde, en el artículo *Essere e dover essere nella scienza giuridica***,** Bobbio logra cambiar las tesis por él mismo sostenidas en los años cincuenta, cuando consideraba que la metajurispridencia kelseniana fuese descriptiva y sostiene que el modelo kelseniano en realidad propone también una jurisprudencia prescriptiva, en cuanto dicta los comportamientos a tener y en cuanto prescribe, por lo cual no es propiamente ciencia.

Scarpelli, en cambio, mueve el modelo iuspositivístico "del universo de la ciencia al universo de las actividades políticas": él en efecto sostiene que el iuspositivismo se resuelve en la aceptación por parte del jurista del derecho positivo entendido como el sistema de normas válidas –normas de comportamiento y normas de estructura- puestas por la voluntad de los seres humanos, "constituido también, exclusivamente, de normas generales y abstractas, coherente o reconducible a la coherencia, completo porque es exclusivo, coercitivo". En otras palabras, el positivismo jurídico comporta, según Scarpelli, una toma de posición a favor de una particular técnica de formación de la expresión de la voluntad política, la técnica por la cual la voluntad política se forma a través de procedimientos regulados por normas positivas de estructura y se expresa en normas generales y abstractas.

El iuspositivismo –escribe explícitamente Scarpelli, "es una fachada de la técnica política que quiere realizar el control social mediante una producción regulada de normas generales y abstractas", de aquella técnica política, es decir, que es propia del Estado moderno; pero ese no es solamente "la determinación de un criterio de validez para el derecho", porque a tal determinación se acompaña "una legitimación del derecho positivo".

El injerto de la filosofía analítica en el tronco del positivismo jurídico kelseniano, que en un pri-

mer momento había dado nueva fuerza a la teoría kelseniana en Italia, con el tiempo, para decirlo con la eficaz imagen de Enrico Pattaro, se reveló una suerte de caballo de Troya en la ciudadanía kelseniana, saliendo a la luz la tesis de que en el positivismo está implícita la escogencia de valor. Pero una vez justificado que la teoría del derecho positivista implica una escogencia ideológica, se obtiene la incompatibilidad con un enfoque avalorativo como aquel de la filosofía analítica.

Esta toma de conciencia impulsa a los teóricos del derecho italiano a alejarse progresivamente del positivismo jurídico original y a emprender uno de estos dos caminos: o se aceptan las premisas epistemológicas de la filosofía analítica, es decir, acceder a una teoría del derecho como hecho; o continuar profesando el positivismo jurídico y reconocer que éste no es un conocimiento objetivo del derecho, es decir, ciencia sino política.

El primer camino es aquel invocado por Bobbio, el cual, al final de los años sesenta, se acerca a una teoría del derecho de tipo funcional, una teoría sociológica en sentido amplio, conciliable con el modelo neoempirista de las ciencias descriptivas y explicativa. Como él mismo declara en la Introducción a una colección de ensayos significativamente intitulada *Dalla structura alla funzione* (1977), la teoría formal del derecho, completamente orientada al análisis de la estructura de los ordenamientos jurídicos, ha descuidado el análisis de su función. Pero el derecho no es un sistema cerrado e independiente: esto es, respecto al sistema social considerado en su complejidad, un subsistema que está al lado, y en parte se sobrepone y en parte se contrapone, a otros subsistemas (económico, cultura, político), distinguiéndose de los otros precisamente por la función. De aquí la necesidad de una "teoría funcionalista" del derecho que se coloque no en contraposición, sino al lado de la teoría estructural, como Serpe reconstruye en el capítulo Tercero.

El segundo camino, en cambio, es aquel emprendido por Scarpelli, quien en los escritos de los años ochenta, en particular *Il positivismo giuridico revisitado* (1989), se declara "un creyente de la ley y defensor del positivismo, muy arrepentido": él sostiene la necesidad de individualizar principios capaces de guiar la legislación y promueve la creación de un espacio judicial, para asegurar sobre la base de tales principios (los cuales se identifican con los principios institucionales), una actividad realizada en el pasado por los códigos y por la ley, que no parecieran más aquellas garantías de racionalidad y de tutela de los derechos fundamentales que había sido el instrumento principal del moderno Estado de derecho.

En una extensa carta a Guido Fassò, con fecha de 20 de Julio de 1969, Bobbio reconstruye su recorrido intelectual con algunas de estas palabras:

> Mi positivismo había nacido de una necesidad de realismos, es decir, de ver cómo están verdaderamente las cosas (…), realismo, pero con juicio. Derribemos las camisas demasiado rígidas del positivismo, de estricta observancia, pero no nos precipitemos en los brazos de un realismo desfigurado (…). Por aquello que tiene que ver con el formalismo, entendiendo por formalismo, en la acepción más corriente, el método lógico de la interpretación o mejor la consideración de la interpretación como método lógico, si he pecado, creo haber dado disculpas desde hace tiempo. Creo haber sido uno de los primeros en darme cuenta de la teoría de la argumentación de Perelman. Y después, como es sabido, el famoso Kelsen, no había sido nunca, en este sentido, un formalista. He cultivado por todos estos años, esto si, estudios formales, estudios sobre problemas de estructura de las normas, del ordenamiento jurídico, de lógica jurídica, etc. He sido orientado a este tipo de estudios por el deseo de cultivar campos de investigación en las cuales fuese posible aplicar mayor rigor de análisis y alcanzar resultados válidos intersubjetivamente. El adiestramiento en los estudios de este género, siempre he pensado, era el mejor antídoto contra las charlatanerías de los juristas tradicionales. Nunca he sospechado ni siquiera lejanamente que detrás de mi interés por problemas como el de las antinomias o de la lógica deóntica, se viese bajo asecho el jurista reaccionario que huye del sumergirse en la realidad de la cual el derecho emana (…). Siempre he creído que cualquiera que fuese el campo del derecho escogido, lo importante es dar una lección de método. La cultura italiana tenía necesidad, después de las orgías espiritualistas, de gente sin tantas pretensiones que afilaran nuevos

> instrumentos de investigación y los aplicaran a campos diversos (…).

"Eterno dudoso" amaba definirse Bobbio –definición tomada en el título del libro de Serpe- e indicaba en la duda la vía del diálogo, convencido de que "la tarea de los hombres de cultura es aquella de sembrar dudas, y no de recoger certezas", certezas "revestidas por la fastuosidad del mito o edificadas con la piedra dura del dogma", como incisivamente escribe en el primero de los ensayos publicados en 1955, *Politica e Cultura*. La única certeza en su eterno debitar es el valor de la democracia, entendida como el sistema de regla de procedimiento que permiten decisiones fruto de un libre debate y un constante control sobre el poder para asegurar en cada momento el respeto de los derechos humano: "La democracia no es solamente un método, sino también un ideal: es el ideal igualitario. En aquellos lugares donde este ideal no inspira a los gobernantes de un régimen que se proclama democrático, la democracia es un nombre vano. No puedo separar la democracia formal de aquella sustancia". Así escribía Bobbio a su "querido amigo Fassò en una carta con fecha de febrero de 1972, en la cual el filósofo turinés desahoga toda su amargura, declarándose "muy deprimido", viendo el sistema político italiano "destruirse poco a poco", "a causa de su interna, profunda, quizás indetenible degeneración". "Esta, nuestra democracia… -él escribe en esa misma carta- se ha transformado siempre mucho más en una cáscara vacía o mejor dicho en una cortina detrás de la cual se esconde n poder siempre más corrupto, siempre más incontrolado, siempre más exuberante (…). Democracia degenerada "en un régimen de pocos grupos de poder en lucha, o mejor en conflicto, entre ellos", donde los "dañados de la tierra continúan soportando el peso del poder de pocos".

Bien ha hecho Serpe al concluir su libro con un capítulo dedicado a la democracia y a los derechos humanos: "momentos necesarios del mismo movimiento histórico".

> "El reconocimiento y la protección de los derechos humanos están en la base de las constituciones democráticas modernas. La paz es, a su vez, el presupuesto necesario para el reconocimiento y la efectiva protección de los derechos humanos fundamentales al interior de los Estados singulares y en el sistema internacional (…). Sin derechos humanos reconocidos y protegidos no hay democracia, no hay las condiciones mínimas para la solución pacífica de los conflictos sociales."

Son palabras extraídas del *De Senectute* (1990), texto que constituye el verdadero testamento espiritual de Bobbio y una admirables y accesible síntesis de su pensamiento.

Francisco HIDALGO, FLOR & Álvaro B. MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ (Eds). ***Contrahegemonía y Buen Vivir.*** Fundación Guiso Piccini, Italia. Centro de Investigaciones para el Desarrollo (CINDES), Ecuador, Universidad Central de Ecuador, Universidad del Zulia, Venezuela, Ecuador, 2012, 226pp.

Juan CUVI, Ecuador.

Pensar el Sumak Kawsay

Una de las mayores crisis del mundo actual es el relativismo ideológico. La mercantilización de la vida ha terminado por involucrar también a las ideas. Hoy se puede trasponer las líneas demarcatorias que separan a la izquierda de la derecha sin mayores contratiempos ni escrúpulos. Especialmente desde la retórica: todo es cuestión de habilidad y oportunidad.

Por eso el sumak kawsay necesita de un profundo debate. En tanto propuesta que se insinúa como alternativa civilizatoria a la modernidad, está obligada a definir sus diferencias con los viejos paradigmas que pretende superar.

Tanto el capitalismo como el mal llamado socialismo. Y una de sus principales exigencias es vacunarse contra la ambigüedad. Al calor de las urgencias políticas, el sumak kawsay corre el riesgo de convertirse en muletilla para los más disímiles propósitos. Hoy mismo oscila entre la más cautivante cosmogonía y la más pedestre vulgarización (por eso se lo utiliza para adjetivar desde carreteras hasta guarderías).

En una publicación editada por Francisco Hidalgo y Álvaro Márquez-Fernández (*Contrahegemonía y Buen Vivir*), ocho intelectuales latinoamericanos asumen este desafío teórico. Iniciativa fundamental si consideramos que el buen vivir constituye el principal soporte filosófico de nuestra Constitución. Iniciativa importante porque establece una clara distancia con las versiones oficiales del buen vivir, que lo han convertido en un instrumento funcional y vacío de la agenda política.

Como señala Eduardo Gudynas, el simple crecimiento económico, el extractivismo y la política social asistencialista, elementos predominantes del modelo aplicado por el correísmo, reducen la amplia idea de justicia al consumo y a la compensación económica. Dicho de otra manera, más de lo mismo, pero con distinto ropaje. Se renuncia entonces a la noción de "alternativas al desarrollo", que establece una divergencia radical con las propuestas de "desarrollos alternativos" que aún pululan por la región.

En otras palabras, y como lo resalta Luis Tapia, estamos hablando de dos proyectos distintos que, lamentablemente, se presentan bajo la misma identidad.

En la una mano, la racionalización del capitalismo emprendida por los gobiernos autoproclamados progresistas que, como en el caso boliviano, estarían reeditando formas previas de dominación colonial y expansión imperialista.

En la otra mano, en cambio, la propuesta de construir un Estado plurinacional que reconozca la territorialidad, la autonomía y las formas de autoridad de los pueblos indígenas.

Y que impida que demandas históricas como la soberanía alimentaria, el acceso a la tierra y al agua o la verdadera participación sean anuladas por el pragmatismo político, el desarrollismo económico y el caudillismo autoritario.

Graciela MATURO. ***El humanismo en la América indiana***. Biblos, Buenos Aires, 2011.

Humberto PODETTI (Foro San Martín), Buenos Aires, Argentina.

Graciela Maturo ha sumado una nueva e invalorable contribución a la expresión de ese nuevo humanismo, de raíces remotas y frutos contemporáneos, que ofrece al mundo nuestra América al momento de la crisis ¿terminal? Del sistema económico/político del mercado global. Con *El humanismo en la Argentina indiana*, Maturo continúa su inmersión profunda en ese período de la historia americana, asombroso por su magnitud, por su naturaleza y por su geografía, que se desarrolló desde la llegada de Colón a nuestro continente hasta el rechazo en las Cortes de Cádiz del proyecto confederal de los diputados americanos.

Su minuciosa investigación aporta nuevas visiones y comprensiones de los autores, los actores y los testigos del singular humanismo que impregnó la lenta y fructífera, aunque simultáneamente dolorosa imbricación de nuestras raíces. Pero sobre todo descubre y exhibe ante nuestros ojos numerosas claves para comprender quiénes somos, para explicar nuestra indeclinable voluntad de construir sociedades justas, para entender por qué el humanismo es popular en América como nos decía Helio Jaguaribe en *Un estudio crítico de la historia.*

Maturo subtitula su nuevo libro "Y otros ensayos sobre la América colonial". Cabe entonces explorar los sentidos en los que el término *colonial e indiano* se oponen en su pensamiento. Porque se oponen de un modo que los coloca en el centro del arco, allí donde estamos apoyando la fecha que apunta al tiempo por venir, al futuro que estamos proyectando y construyendo los americanos del sur.

Con la serenidad y la sencillez de la sabiduría, en la Primera Parte de la obra, dedicada a *La poética del humanismo en la Argentina indiana*, al analizar la importancia de los estudios *coloniales* en la reconstrucción de la identidad nacional, nos dice "un modo profundo de revelar esa identidad humanista y mestiza de nuestro pueblo es el estudio de las obras literarias y testimóniales del período *indiano* o *colonial"* y en el capítulo 7, *Notas para una nueva lectura de Grandeza Mexicana de Bernardo de Balbuena*, Maturo se refiere a la poesía llamándola primero *colonial* para aclarar enseguida "que nos gusta llamar indiana". Antes y después describió y describirá, de varios modos diferentes, muchos de los aspectos sustanciales de ese fenómeno desmesurado, simultáneamente choque y abrazo, "violencia y diálogo, depredación y construcción" como nos dice la autora, que dio nacimiento a una nueva criatura cultural, que tiene mucho de ambos progenitores, pero que también es distinta de cada uno de los dos, como explicaban Fernando Ortiz en Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar, Darcy Ribeiro en El Pueblo de Brasil o Scalabrini Ortiz en El hombre de Corrientes y Esmeralda.

Ese proceso es imposible de recortar de tal modo que pueda caber meramente en la descripción de una conquista y colonización. Aunque la conquista y la colonización ocurrieron y produjeron innumerables mártires –personas, pueblos y culturas- como Maturo advierte, simultáneamente nació la crítica, la condena, la proposición y la construcción de otra sociedad y otra cultura. Lo que nacía, a veces sublevación, a veces obra literaria, a veces proyecto político y socia justiciero, a veces construcción de nuevas sociedades, inauguró la emer-

gencia de ese humanismo singular que explica nuestra historia. La gestación mezcló y fundió valores y criterios de las culturas que chocaban violentamente pero que simultáneamente se abrazaban amorosamente, como nos dice Maturo, en un proceso tan nuevo como la universalización de la historia humana que nacía con la conciencia plena y recíproca de la existencia de los pueblos americanos y los recién llegados. Por eso Vitoria, en sus relecciones en la Universidad de Salamanca, pudo recurrir simultáneamente a instituciones del derecho indígena y del derecho de todo ser humano a pertenecer a una comunidad organizada. Y también por eso la escuela salmantina fue americana, parte inseparable de ese inmenso encuentro de culturas que fue y sigue siendo nuestro continente.

El humanismo en la Argentina indiana, a partir del estudio de la poética humanista de varios autores de ese período de la Historia de América, examina numerosas cuestiones de trascendencia para nuestro tiempo y, sobre todo, para el futuro. Entre ellas quiero detenerme brevemente en tres: el lenguaje, la identidad y el peregrinaje, porque a través de ellas la autora nos muestra las raíces remotas y exuberantes de tres elementos singulares del actual proceso de integración de América Latina y de su proposición al mundo a través del Consenso de Cusco, parte del Tratado Constitutivo de la Unión de Naciones Suramericanas.

El castellano, de lenguaje de un pueblo invasor a le lengua propia de un continente.

Señala Maturo que en el largo período indiano, "la lengua castellana se convirtió en el español de América", preservando la sintaxis latina, pero incorporando de modo creciente acentos y palabras de los pueblos americanos. En un ensayo anterior, *El lenguaje morada del hombre*, incluido en el libro *La razón ardiente. Aportes a una teoría literaria latinoamericana* (Biblos, Buenos Aires, 2004), había destacado la estrecha relación entre el espíritu y la palabra para una amplia tradición cultural, común a muchos pueblos, entre ellos los ibéricos que llegaron a América a partir de 1492 y los que ya eran americanos. Desde el diálogo entre Quetzacoalt y Mictlantecuhtli en la creación de los *macehuales*, los antiguos mexicanos, o el diálogo entre Tepeu y Gucumatz del *Popol Vih* en la creación del primer hombre y la primera mujer maya Quichua la *palabra-alma*, *ayvu*, de los mbyá guaraniés, o *ñe`é* de los tupi guaraniés, esa relación entre los creación del hombre y la mujer dotados de espìritu a partir de la palabra pronunciada por los dioses, es fundante de culturas que asociaron el lenguaje con una dación de sentido trascendente a la vida humana. Los pueblos americanos compartían, como destaca Maduro, la idea de "la palabra como principio, la idea de Dios ejerciendo el lenguaje para crear y al hombre y a la mujer y descubriéndose creadores a través del lenguaje. Mediador entre lo divino y lo humano, vínculo entre los hombres, el lenguajes, era escala, logos, sentido".

La profundidad y significación de esa comunidad de ideas acerca de la palabra y el lenguaje entre los que practicaban el cristianismo recién llegados y el pensamiento religioso y filosófico de los pueblos americanos, hizo posible la alfabetización de muchas lenguas americanas, respetuosa y fiel a sentidos y significados, a su modo de nominación de universo, como las que realizaron Bernardino de Sahagún con el *náhuatl*, Francisco Ximenez con el *quiché* o José de Anchieta con el *tupi guaraní*. Las prolongadas verificaciones de fidelidad de Sahagún en el diálogo con los hablantes *náhuatl* a lo largo de muchos años, el análisis comparativo del texto del *Popol Vu* de Ximenez con el *Título de Tonicapán* o los dramas de Anchieta representados por el pueblo *tupi* en el nordeste brasileño, constituyeron entre otros muchos primeros pasos, el inicio de un largo proceso de más de tres siglos, en el que el castellano "variando sensiblemente su forma interna, de acuerdo a un ritmo histórico distinto, con una nueva naturaleza, con nuevos y diferentes aportes culturales… nuevos hombre, nuevas maneras de pensar y concebir la realidad", como nos dice Maturo, se fue convirtiendo de lengua de un pueblo invasor en lengua de un pueblo nuevo.

A mediados del siglo pasado José María Arguedas fundó en semejantes consideraciones su decisión de abandonar el quechua materno para escribir sus magnificas novelas en castellano americano, en su manifiesto *La novela y la expresión literaria del Perú.*

La lenta emergencia de América Latina y el creciente y decisivo papel de los hispanos" en Estados Unidos constituyen tal vez la culminación del proceso tan cabalmente mostrado por Maturo, por el que el castellano junto a su hermano el portugués, se ha convertido en la lengua del nuevo humanismo en el siglo XXI.

Nuestra identidad comienza a constituirse con las grandes culturas americanas preuniversales y se enriquece y universaliza en los tres siglos del período indiano de nuestra historia.

"Nuestra identidad es innegablemente mestiza" nos dice Maturo y por ello tiene como característica substancial "la capacidad de dialogar con otros", de amarlos porque son diferentes aunque para ello haya que dejar de un lado la lengua materna y alfabetizar la lengua de los otros en un proceso de muchos años para escribir una obra acerca de su cultura y su historia, convirtiéndola simultáneamente en nuestra historia, como hizo Bernardino de Sahagún. El reconocimiento del otro, la admiración por su heroicidad en la defensa de su tierra y su cultura, encarnado en los caciques Zapicán y Andayuba cuando enfrentaban a Ortiz de Zarate en el relato de Martín del Barco Centenera en *Argentina y Conquista del Rio de la Plata*, está en el nacimiento de la alteridad, rasgo substancial de la identidad latinoamericana como nos dice Ramiro Podetti en *Cultura y alteridad*.

La alteridad, precisamente, "es lo que permitió en la América Indiana –escribe Maturo. Una integración no común de pueblos y cultura bajo el signo" de la catolicidad y el castellano, transformados en América Latina por su choque-encuentro con las cultura de nuestro continente. El castellano, como ya analizamos, porque se hizo americano. El cristianismo porque acogió significados de la cultura y de la religiosidad americana, y ciertamente porque fue protagonista del periodo indiano, produciendo la germinación de una religiosidad popular ecuménica.

Tal vez ese proceso reconoce, del mismo modo que el de la lengua, una culminación en nuestro tiempo, con el papado de Francisco, el traslado del eje de la Iglesia Católica de Europa a América y la revalorización de la religiosidad popular latinoamericana como instrumento de los pueblos para enfrentar el consumismo y el hedonismo, patologías centrales de la sociedad global del mercado. Tal vez también, el inicio probable hacia a segunda mitad de este siglo de una etapa "americocéntrica" de la historia universal.

Maturo nos muestra otra valiosa raíz de nuestra identidad en Ruy Díaz de Guzmán, "defensor de la República mestiza", como ella lo califica. El primer historiador nativo del Río de la Plata, es efectivamente un mestizo que reivindica su mestizaje y simultáneamente hecha las cimientes del carácter democrático del proceso independentista tan temprano como en 1612. Díaz de Guzmán, en su *Historia Argentina del descubrimiento, población y conquista del Río de la Plata,* reivindica el derecho de los asunceños nativos a designar su Gobernador –probablemente por el reconocimiento de las relaciones de Vitoria y sus discípulos de la escuela salmantina. Fundándose en que Dios delega el poder en el pueblo y es éste quien lo delega o quita a los gobernantes, Aquí ya no solo está presente el humanismo popular, sino también el reclamo de justicia y de participación de todos en las decisiones comunes que es inherente al nacimiento de la identidad mestiza.

Maturo señala luego que esa identidad naciente se expresa centralmente en ese "ethos justiciero" que impregna toda la cultura emergente del proceso indiano de nuestra historia y que se revele en las obras literarias o históricas de ese tiempo. "Un modo profundo de revelar esa identidad humanista y mestiza de nuestros pueblos -nos ha dicho la autora- es el estudio de las obras literarias y testimoniales" de ese tiempo que desde Luis de Miranda –el hambre que sufren los fundadores de Buenos Aires como castigo divino por la codicia y la soberbia- o Martín del Barco Centenera –critica severa a los adelantados y funcionarios españoles-, implica el juicio ético y religioso a la conquista, aunque significan también el inicio de la simultánea construcción de una "literatura americana" y de modo más general de une estética nueva que culminará en la explosión del barroco americano.

En su reivindicación de ese intenso período de nuestra historia, Maturo insiste en la relación inestimable entre identidad y tradición, entendiendo la tradición como continua reinterpretación del origen etiológico y recuerda a Gadamer, que asocia la tradición con los pueblos históricos, en los que se da ese doble movimiento de innovación y sedimentación que hacen de la tradición algo viviente. Fundándose en el suceder el presente histórico, y originándose en él también el pasado, la conciencia histórica se convierte en una unidad de sentido permanente, como nos decía el filósofo alemán en su conferencia en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en 1948 en la Universidad Nacional de Cuyo.

El peregrinaje

Maturo aborda luego a Luis de Tejeda desde otra raíz profunda de nuestra identidad, el ser peregrinos, presente tanto en muchas de las culturas mas significativas de América y entre ellas en la cultura guaraní –la vida como un peregrinaje hacia la *ciudad sin mal*- como en las raíces helenistas arábigas de los españoles que cruzaron el mar en una nueva Odisea o caminaron miles de kilómetros en nuestro Continente, desconocido por ellos. *El pere-*

grinaje de Babilonia se nos muestra así "en su sentido itinerante, tanto personal como místico y universal", que se "hace paradigmático del peregrinaje del hombre libre en la anchurosa plaza de Babilonia-mundo", nos dice la autora. Es de alguna manera un antepasado del maravilloso peregrinaje de Juan el Romero transmutado en Juan el Indiano en el *Camino de Santiago* de Alejo Carpentier y es también, a un mismo tiempo, el peregrinaje de Leopoldo Marechal en su *Ascenso y descenso del alma por la belleza*, en la elusión de los cautiverios terrestres para alcanzar la mansión celeste.

"El peregrino americano marcha en busca del Paraíso que su propio contorno histórico nos ofrece, va en busca del Hombre Nuevo que es para el místico la suprema realidad, nacida sobre las ruinas del yo personal. Expresa el peregrinaje del alma hacia la Unidad a través de las criaturas y señala del destino espiritual del nuevo mundo", nos dice Maturo. Y resume una cualidad intrínseca del ser americano, anterior pero sobre todo posterior al período indiano: el sentido de la vida para los americanos es peregrinar constantemente hacia una sociedad y un mundo capaces de albergar a todas las personas que o habitan con justicia y capacidad de decidir en común el futuro. Es decir, un bastión inconquistable por el materialismo y el hedonismo.

Colofón

Sin el período indiano no podemos responder cabalmente la pregunta ¿Quiénes somos?, porque es precisamente ese período, como nos enseña Maturo, "el que permite reconocernos como parte de esa América Latina fragmentada por intereses foráneos en el momento de su emancipación. El proyecto emancipador, hace algunos años retomado, acerca de la integración política, económica y cultural de las naciones americanas, hace aún más vigente la necesidad de integrar una memoria total, reconociendo la identidad cultural que unificó a nuestros pueblos en un destino común".

Como nos dice Francisco, el Papa latinoamericano, en el prólogo al libro de Guzman Carriquiry, *El Bicentenario de la Independencia de los países latinoamericanos*, "la independencia de los países latinoamericanos no fue un hecho puntual que se dio en un momento sino un camino con escollos y retrocesos, un camino que aún hoy hay que seguir andando en medio de variados conatos de nuevas formas de colonialismos".

El humanismo en la Argentina indiana es una obra imprescindible para una adecuada formulación de la *doctrina de la integración* que recama desde Brasil Marco Aurelio García, y para toda persona que proyecte o piense el futuro de nuestra Argentina, que no es otro que el futuro de América, parta substancial del futuro del mundo.